

¿ES POSIBLE DEFINIR EL PERSONALISMO?

JUAN MANUEL BURGOS

1. UNA OPINIÓN CORRIENTE

¿Cuál es el valor del personalismo como corriente filosófica? Ante esta pregunta caben posiciones muy variadas que pueden ir desde el rechazo completo entendido como la negación de la existencia de tal corriente de pensamiento hasta la afirmación convencida de la importancia e interés de este movimiento filosófico. Existe también la posibilidad de una posición intermedia, relativamente difundida, que se coloca a medio camino entre ambos extremos¹.

Para los representantes de esta postura el personalismo puede caracterizarse como una corriente filosófica que nació en Francia con Emmanuel Mounier alrededor de los años 30 y que ha logrado algunos éxitos intelectuales importantes: remarcar la centralidad de la persona; servir de freno tanto a las tendencias totalizadoras del marxismo y del nazismo como al individualismo exacerbado; haber puesto en circulación una serie de conceptos anteriormente desatendidos en algunos ámbitos de reflexión filosófica: amor, donación, diálogo, relaciones interpersonales, etc.

Estos logros estarían reflejados, por ejemplo, en la mayor frecuencia con que aparecen todas estas cuestiones en el actual debate cultural, en su contribución a la debilitación ideológica de los grandes sistemas totalitarios y en su influencia, más o menos explícita, en toda una serie de eventos culturales, los cuáles variarían desde la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por parte de la ONU, a las categorías antropológicas empleadas en la Constitución italiana posterior a la segunda guerra mundial o las formulaciones del Conci-

1. Sobre el personalismo se puede consultar T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía*, vol. VIII, BAC, Madrid 1985, pp. 385-412 y G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. 3, La Scuola, Brescia 1985³, pp. 547-558. En ambos casos se hace referencia, sin embargo, sólo al personalismo francés.

lio Vaticano II, con el ejemplo particularmente importante de la Constitución Pastoral «Gaudium et spes».

Junto a estos elementos positivos habría que reseñar, sin embargo, un importante límite teórico del personalismo: su escasa densidad y su poca consistencia especulativa. El personalismo sería una doctrina demasiado lábil, demasiado flexible y genérica, y esto limitaría notablemente sus posibilidades intelectuales. En el fondo, si se piensa desde esta posición, habría ya obtenido prácticamente todo aquello que sus recursos teóricos le permiten y no sería posible ir más adelante sin caer ya en concepciones tan neutras y edulcoradas que perderían toda fuerza y significado. En otros términos, querer obtener más fruto del personalismo no llevaría más que a insistir en una serie de temas y conceptos ya asumidos parcialmente por el medio cultural y que por tanto no poseerían su fuerza inicial.

¿Es correcta esta postura? En realidad, el problema no es nuevo. Una cuestión similar, en efecto, se planteó ya con respecto al personalismo francés. ¿Era este movimiento, se preguntaban los participantes en este debate, una corriente filosófica en sentido estricto o debía considerarse más bien como un movimiento cultural de una cierta fuerza pero sin un propio programa especulativo?

A este respecto ha sido siempre emblemática la respuesta que, ya en 1947, Maritain dio a esta cuestión en su obra *La personne et le bien commun*. «No habría nada más falso, afirmaba, que hablar del “personalismo” como de una escuela o de una doctrina. Es un fenómeno de reacción contra dos errores opuestos y es inevitablemente un fenómeno complejo. No hay una doctrina personalista, sino aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalistas que tal vez no tienen en común más que el nombre de persona, y de las que algunas tienden en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se colocan. Hay personalismos de carácter nietzscheano y personalismos de carácter proudhoniano, personalismos que tienden hacia la dictadura y personalismos que tienden hacia la anarquía. Una de las grandes preocupaciones del personalismo tomista consiste en evitar uno y otro exceso»².

Jean Lacroix adoptó una posición similar en su obra *Le personnalisme comme anti-idéologie*³. Para este autor, como anota Rigobello, «el personalismo no sería una propia y auténtica filosofía, como querrían sus seguidores más entusiastas, ni un tipo de ideología, como lo definen sus

2. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Oeuvres complètes, vol IX, Éditions Universitaires-Éditions Saint Paul, Fribourg (Suisse)-Paris, p. 170.

3. J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris 1972.

enemigos, sino una anti-ideología, es decir, un “fenómeno” de reacción⁴. El personalismo surgiría fundamentalmente como reacción a los opuestos excesos y errores del individualismo y del totalitarismo, por lo que su fuerza principal residiría en esta capacidad de rechazo y no podría hablarse de una doctrina personalista positiva en sentido estricto.

2. MOTTIVOS PARA UNA REVISIÓN

La postura que acabamos de describir nos parece mesurada y, en algunos puntos, acertada, pero estimamos que no hace justicia completa al fenómeno personalista. Expondremos a continuación algunas de las razones que nos mueven a realizar esta afirmación.

En primer lugar esta postura se mueve en un horizonte histórico y geográfico excesivamente limitado. El personalismo, en efecto, no puede simplemente identificarse con el personalismo francés. Corresponde ciertamente a Mounier el mérito de haberlo popularizado y haberlo elevado al rango de corriente de pensamiento a través del movimiento cultural que tuvo como centro de gravedad la revista «Esprit». Pero, precisamente por el éxito que logró esta iniciativa, el personalismo no se detuvo con la desaparición de Mounier.

Si dejamos de lado el personalismo norteamericano de principios de siglo que, con autores como Bowne, Howison, Flewelling y Brightmann, ha recorrido una vía original y propia, y nos limitamos al ámbito europeo, podemos detectar hoy en día numerosas escuelas y pensadores que se remiten de un modo más o menos explícito al personalismo: la escuela polaca con representantes de la talla de K. Wojtyła; el área italiana con autores como Stefanini, Pareyson, Carlini, Buttiglione⁵; R. Guardini, F. Ebner y H.U. von Balthasar en el ámbito de lengua alemana; J. Marías, A. López Quintás y otros en el ámbito de lengua española, etc.⁶.

Pero, además del aspecto histórico, existe otra cuestión más importante que permite poner en duda la descripción anterior. El personalismo, en realidad, no es tan genérico desde el punto de vista especulativo como se podría deducir de esa caracterización y si se analiza de modo atento y adecuado es fácil descubrir un entramado conceptual relativamente claro, preciso y potente.

4. A. RIGOBELLO (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978, p. 13.

5. Estimamos que en Italia el personalismo se ha convertido en una auténtica *koiné* cultural en la que se mueve un gran número de intelectuales de muy diversos ámbitos.

6. Algunas indicaciones sobre las diversas corrientes personalistas se encuentra en la obra ya citada de A. Rigobello.

Podemos acercarnos a esta cuestión adoptando un punto de vista negativo, es decir, estudiando el modo en que se distingue de otras filosofías. Un punto de referencia útil en esta línea lo constituye la neoescolástica. Los lazos que unen estas dos corrientes son múltiples y variados⁷ pero lo que ahora nos interesa subrayar es que un sector de la neoescolástica siempre ha rechazado las posiciones personalistas por considerar que modificaban puntos esenciales de su sistema. Este rechazo se ha manifestado en algunas ocasiones de modo polémico⁸ y, en muchas otras, como una simple negativa de este grupo de pensadores a la posibilidad de definirse o de ser considerados personalistas. Ahora bien, en esta actitud es posible ya encontrar indicios de esa falta de neutralidad ideológica del personalismo a la que nos referíamos. Éste se presenta, en efecto, como una corriente capaz de proponer a nivel técnico una serie de soluciones inaceptables por los representantes de otras corrientes filosóficas.

Es evidente, de todos modos, que esta caracterización negativa es a todas luces insuficiente. Si se quiere modificar de modo sustancial la opinión que hemos descrito, la tarea que debe llevarse a cabo es una caracterización *positiva* del personalismo en un amplio abanico de cuestiones: su posición gnoseológica; el papel que juega la metafísica en el interior de su sistema; el papel que debe asignarse a la subjetividad y a la relacionalidad en su articulación antropológica; el modo en que se concibe la relación entre filosofía y praxis, entre fe y razón; la posibilidad de encontrar un mínimo común múltiple entre los diversos pensadores personalistas que justifique una denominación unitaria; etc.

3. PERSONA Y PERSONALISMO

Este programa excede, evidentemente, las posibilidades de una comunicación y por eso nos hemos limitado a tratar un único punto.

7. Existen bastantes lazos positivos. Por ejemplo, Maritain puede considerarse un representante del personalismo tomista y Wojtyła, que se diferencia de Maritain por ser un autor estrictamente personalista, está también muy ligado a la tradición de la filosofía del ser.

8. No son ajenas a esta cuestión algunas de las polémicas ocasionadas por los trabajos de Jacques Maritain, en particular por *La personne et le bien commune* y *Humanisme Intégral*. Aunque Maritain no es en sentido estricto un personalista su obra, en ciertos aspectos, representa una tarea de mediación entre el tomismo y algunas instancias personalistas. Y son precisamente estos elementos novedosos los causantes de una parte de los debates intelectuales y polémicas en los que se vio envuelto. Algunas indicaciones más precisas sobre esta cuestión se pueden encontrar en J.M. BURGOS, *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, «Acta Philosophica», 4-1 (1995), pp. 5-25 y J.M. BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Bern 1995. Esta última obra tematiza su posición de mediación entre tomismo y personalismo por lo que respecta a un caso concreto: la concepción de la inteligencia práctica y del conocimiento moral.

Hemos procurado escoger, de todos modos, una cuestión que, en nuestra opinión, es central y que permite caracterizar de un modo claro a esta corriente filosófica: el papel que juega la persona en el personalismo.

Resulta evidente, prácticamente tautológico, afirmar que la noción de persona juega un papel central en el personalismo. Lo que no es tan evidente, sin embargo, es el *modo* en el que se establece esa centralidad y los efectos que de allí se derivan. Es posible, en efecto, hablar de centralidad de la persona en una determinada filosofía en dos sentidos diversos.

La primera posibilidad es la de una centralidad que podríamos denominar *genérica*, es decir, una centralidad que se manifiesta simplemente en que en este tipo de filosofía se reconoce al hombre un valor singular, una dignidad importante y un papel relevante en algunos ámbitos precisos: la filosofía social, la filosofía política, la filosofía de la historia, etc. Filosofías de este tipo existen muchas y, en particular, puede decirse que cualquier filosofía que quiera ser compatible con el cristianismo debe, en mayor o menor medida, estar configurada de este modo.

El personalismo, sin embargo, no se limita a dar esta centralidad genérica a la noción de persona sino que va más allá y le concede lo que podríamos denominar una centralidad *estructural*. El personalismo, en otras palabras, no sólo da importancia a la persona en su reflexión, sino que se construye *técnicamente* alrededor de este concepto. La persona no constituye simplemente una realidad relevante, sino el elemento de experiencia y la noción de la que depende y alrededor de la cuál se construye el andamiaje conceptual de este tipo particular de filosofía.

Nos parece que puede ser útil aportar algún ejemplo para precisar lo que queremos decir.

La filosofía neoescolástica es una filosofía claramente personalista (o personal) en el sentido genérico que acabamos de indicar. Dentro de este sistema intelectual, el hombre tiene sin ninguna duda un papel importante, una individualidad y un destino, una dignidad elevada. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿juega la *noción* de persona un papel central en esta estructura filosófica?

La respuesta nos parece que debe ser necesariamente negativa. La neoescolástica no se articula estructuralmente alrededor de la realidad de la persona y de su conceptualización en términos filosóficos, sino de otros conceptos que juegan un papel primario en esa construcción: la esencia y el acto de ser, el acto y la potencia, la sustancia y los accidentes. Estos son los términos centrales de esta filosofía mientras

que la persona es una realidad secundaria que se explica precisamente a través de una particular combinación y caracterización de este conjunto de categorías.

Julián Marías, desde su particular posición filosófica, ha mostrado este asunto con claridad. «Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de “propiedad” o “subsistencia” (*hypóstasis*). La famosa definición de Boecio, tan influyente —*persona est rationalis naturae individua substantia*— ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primordialmente para las “cosas”, explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo “independiente” o suficiente, de lo “separable” (*choristón*). El que esta sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, sólo que de naturaleza racional»⁹.

Veamos ahora, sin embargo, cuál es el papel que juega la noción de persona en dos autores personalistas de caracteres diversos: Karol Wojtyła y el mismo Julián Marías.

4. KAROL WOJTYŁA

Podemos analizar el pensamiento de Karol Wojtyła sobre este punto acudiendo a su obra principal, *Persona y acción*. El título, en sí, es ya significativo, pero lo es más aún el título escogido para la versión inglesa (la cual se ajusta a su vez más fielmente al original polaco) *The acting person*¹⁰. Wojtyła, en efecto, pretende analizar en esta obra una realidad unitaria: «la persona que actúa» o, más precisamente, la persona a través de su obrar. Este estudio se plantea a largo plazo como un momento necesario para la fundación de la ética, ya que Wojtyła, en efecto, es fundamentalmente un ético y sus trabajos en este ámbito le han hecho ver la necesidad de disponer de una nueva fundamentación antropológica de la relación entre persona y acción. Esta es la tarea global que acomete en *Persona y acción*, pero a nosotros nos interesa centrarnos ahora exclusivamente en un punto: el papel que juega la noción de persona.

9. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1987, p. 41.

10. Un importante comentario a esta obra lo ha realizado Buttiglione en R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 141-209.

Ahora bien, en este texto la persona no aparece como una noción última a la que se llega en la culminación de un discurso filosófico estructurado sobre otras nociones, sino que constituye la estructura primera y central de toda la argumentación. Wojtyła parte de un hecho experimental que se presenta como un dato fenomenológico primario: «la persona que actúa», es decir, la realidad del binomio inseparable de la persona y de su acción. No existe una persona que no actúe, y no existe una acción sin persona. Lo que nos ofrece la experiencia es precisamente «the acting person», la persona que está siempre actuando. Este binomio es el que se encuentra en la base de toda la ética y es el que Wojtyła quiere explorar para conocer con profundidad los diversos elementos que lo articulan.

El método que adopta es original. Normalmente, sobre todo en la tradición de la filosofía del ser, se ha estudiado el acto como una consecuencia de la persona o, en otras palabras, se ha estudiado la acción humana presuponiendo ya la existencia de una persona constituida. «El objetivo de nuestro estudio, afirma Wojtyła, titulado *Persona y acción*, es invertir esta relación. No se trata de una disertación sobre la acción en la que se presupone a la persona. Hemos seguido una línea distinta de experiencia y entendimiento. Para nosotros, la acción *revela* a la persona, y miramos a la persona a través de su acción. La misma naturaleza de la correlación inherente en la experiencia, en la misma naturaleza de la actuación del hombre, implica que la acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona. La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones»¹¹. Y más adelante añade para responder a una posible objeción: «se ha señalado frecuentemente que el hombre se manifiesta a sí mismo a través de las acciones, a través de su actuación, pero estas afirmaciones no hacían referencia necesariamente a la estructura del hombre *en cuanto persona*»¹².

Por último, podemos preguntarnos: ¿Cuál es el punto de partida de esta investigación?, o, con más precisión, ¿cuál es el medio cognoscitivo que permite acceder a esa realidad que se quiere estudiar? El medio cognoscitivo empleado por Wojtyła es *la experiencia del hombre*, es decir, la experiencia que cada persona posee de sí misma como una realidad original e irreducible al resto del mundo y de las perso-

11. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 12-13.

12. *Ibid.*, nota 3 en p. 33 (subrayado nuestro, hemos modificado ligeramente la traducción española para acercarla al texto definitivo inglés).

nas. Esta es la fuente de realidad de la que parte Wojtyła para analizar la estructura «el hombre actúa»: la peculiar experiencia que cada persona establece entre su «yo» y su actividad¹³.

Pensamos que no es necesario prolongar este análisis puesto que ya aparece suficientemente claro el punto que queríamos mostrar. El pensamiento de Karol Wojtyła es personalista no sólo porque pone la persona en el centro de su reflexión, sino porque su filosofía se estructura técnicamente alrededor de esta noción.

5. JULIÁN MARÍAS

Algo similar se puede decir de Julián Marías aunque con los matices que más adelante indicaremos. Este autor trabaja con unas categorías filosóficas bastante distintas de las de Wojtyła el cual ha realizado en *Persona y acción* un análisis innovativo pero relativamente clásico (en el sentido aristotélico-tomista) por su fuerte carga ontológica. Marías, sin embargo, estructura su visión antropológica de un modo muy diverso. Su punto de partida, en efecto, es la vida humana, la realidad dinámica, móvil y vibrante de la vida.

Por este motivo podría parecer, quizá, que no sería posible encontrar puntos de contacto entre estas dos posiciones, a saber, una antropología ontológica modernizada y una antropología de tipo vitalista. Sin embargo, no es así y esto se puede advertir ya si nos fijamos en el punto de partida. La experiencia que el sujeto posee de sí mismo y que constituye la fuente gnoseológica de la filosofía de Wojtyła no está, en efecto, muy lejos del punto de partida de la filosofía de Marías: la realidad de *mi* vida.

Marías es personalista en primer lugar porque no está interesado en elaborar nociones filosóficas que se puedan aplicar a todas las categorías de lo real sino que, consciente de la originalidad de la persona, sabe que el hombre necesita, para ser adecuadamente tratado por la filosofía, unas categorías propias y especiales. Pero no se trata únicamente de esto. Encontramos, además, una convicción similar de que el acceso a la realidad del hombre es fundamentalmente personal y propia, es decir, que cada sujeto —y, por lo tanto, también la filosofía— lo efectúa a través de su propia experiencia vital. Yo sé lo que significa ser hombre principalmente porque tengo experiencia de mí mismo. Esta experiencia, en Wojtyła, era el principio de su antropo-

13. «Cuando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos, fundamentalmente, al hecho de que en esta experiencia el hombre tiene que *enfrentarse consigo mismo*; es decir, entra en relación cognoscitiva con su propio yo» (*ibid.*, p. 3).

logía ontológica. Pues bien, una experiencia similar es la que se encuentra al inicio de la filosofía de Marías: la experiencia completamente singular e irrepetible de *mi* vida. «Cuando hablamos de una noción genérica de vida, afirma, perdemos toda intuición y todo sentido directamente controlable. Hay que proceder al revés: la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente, es la mía; partiendo de ella, quitando y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir “vida” cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la divina»¹⁴.

Y es del análisis de esta vida, de la vida del hombre que soy yo, de la que surgen las diversas categorías de la filosofía de Marías: la estructura analítica ya descrita por Ortega, la estructura empírica con todas sus determinaciones: la instalación corpórea, la condición sexual, la mundanidad, la mortalidad, etc. Todas estas determinaciones son determinaciones de la vida del hombre, hacen siempre referencia directa a esta vida concreta y se estructuran en torno a ella; no son categorías obtenidas de otras realidades y que, más adelante, se aplican al hombre. Son categorías que surgen del análisis estructural de la persona humana y que sirven sólo para ella.

Podría objetarse que Marías no estructura su filosofía alrededor de la noción de persona, sino de la vida humana y que, por tanto, en sentido estricto, no podría considerarse personalista. La objeción es pertinente y plantea el problema de hasta qué punto pueden considerarse como pertenecientes al personalismo autores cuya formación intelectual es muy diversa. Marías constituye, quizás, un caso extremo de este problema por la originalidad de su posición mientras que otros autores, como Mounier o Guardini, no plantean particulares problemas¹⁵.

Ahora bien, precisamente esta dificultad puede servir para poner a prueba las hipótesis que hemos hecho. Y, teniendo presentes todos estos factores, estimamos que es correcto considerar personalista a Marías porque el fondo de su formulación responde a las características que hemos indicado. Por un lado, su punto de partida es la experiencia de la vida de la persona individual; por el otro, sus categorías filosóficas se estructuran en torno a esta noción. Y, lo que es más importante, toda la teoría de Marías tiene como objetivo evitar el fenó-

14. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 54.

15. Pensamos que para justificar esta afirmación, puesto que ahora no es posible entrar en el análisis del pensamiento de estos autores, puede bastar la referencia a algunas de sus obras. De Mounier puede citarse, por ejemplo, *Revolution personaliste et communautaire* (1935), *Manifeste au service du personalisme* (1936), *Qu'est-ce que le personalisme?* (1947) y de Guardini, *Welt und Person* (1939).

meno de cosificación de la persona que se ha producido en la filosofía occidental, es decir, la tendencia a hablar filosóficamente de la persona con las categorías de una cosa. Para evitar este problema, Marías ha creído conveniente usar categorías derivadas de la experiencia de la vida humana y por eso puede colocarse plenamente en el interior del personalismo, aunque dentro de un área particular y con características singulares¹⁶.

CONCLUSIÓN

Podemos ahora retomar la pregunta que nos hacíamos al principio de esta páginas para intentar valorar los resultados obtenidos ¿Es posible definir el personalismo? Ya hemos puesto de manifiesto que una respuesta adecuada requeriría un espacio mucho mayor del que aquí hemos empleado. Nos parece, de todos modos, que hemos mostrado la existencia de un criterio que permite discriminar con una cierta seguridad entre filosofías que se limitan a valorar a la persona y filosofías que se pueden denominar personalistas en sentido estricto.

Hemos observado también, aplicándolo a la filosofía de Julián Marías, que este criterio no resuelve de modo automático todos los casos que se pueden plantear y esto sugiere la posibilidad de poner a prueba su validez en otros contextos y con otros autores. De todos modos, y a pesar de estos límites, nos parece que se puede afirmar que estamos ante un instrumento conceptual útil para introducirse en el significado del personalismo y para intuir tanto la originalidad de las estructuras conceptuales que se esconden bajo este término como su capacidad para acercarse con una visión más aguda y penetrante a las raíces de nuevos y antiguos problemas filosóficos.

16. Rigobello (cfr. A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, cit., pp. 263 ss) ha calificado a Marías como un personalista de tipo ontológico-existencial. Quizá sería más adecuado denominar su posición personalismo vital.